MORALNI POGLED U TEOLOŠKE RASPRAVE

Dr Jordan KUNIČIĆ

Dužnost je teologa da služi Crkvi, da služi istini. On je kao most između objavljene istine i crkvenog učiteljstva. Poznata je istina da nije dužnost teologa u tome da iznosi svoja mišljenja, a još manje ishitrene hipoteze, nego riječi života vječnoga kako ih tumači Crkva. Pojedini teolog nema neprevarljive karizme, nema dvadesetvjekovnu prošlost, nema obećanja asistencije Duha do svršetka svijeta, nema garancije da govori istinu.

Danas se vode mnoge teološke rasprave. Govore o teologiji i oni koji je slabo poznaju. Još nešto. Začudo da se po katoličkim fakultetima osjeća velika nestašica moralista, a nema teološke grane na kojoj svi žele sjedjeti i poučavati kao što je grana moralke. Kako to? Možda neki misle da je dovoljna opća zainteresiranost za probleme morala, da se o njima može »stručno« pisati i raspravljati. A ipak i moralka je teoretska disciplina, ona je teološka znanost, i nju treba proučavati, dobro proučavati.

Vrlo malo se govori o moralnom aspektu teoloških rasprava. Mislim o **odgovornosti** teologa u raspravama. Kao da je iščezla pogibelj zavođenja neupućenih, sablažnjivanja malenih, krivog informiranja onih koji su željni istine. Krivi savjetnici, krivi učitelji uzimaju na sebe odgovornost pred svojom savješću, još više: pred Bogom. A to nije šala. Koliko bi se zala bilo spriječilo da su teolozi u svojim raspravama više držali do tog načela?

Vjera ne sadrži samo dogme za vjerovanje, nego i za djelovanje ili za praksu. Dihotomija dogmatika-moralka nije od koristi. Bolje bi bilo govoriti o teoretskim i praktičnim dogmama. Crkva je pozvana da svojim autoritetom razjašnjuje i učvršćuje načela moralnog reda što izviru iz ljudske naravi (LR br. 14). Infalibilitet se odnosi i na praktične dogme.

Što je teologija? U službi spasenja možemo je nazvati znanošću spasenja, ali u strogom smislu ona je kao znanstveno obrađivanje objavljene nauke, objavljenih istina. A znanost? To je filozofija u teologiji. Filozofija koju usvaja Crkva. Razum ne dokazuje samo opstanak Boga i vjerodostojnost religije, on nas vodi u tome da pravilno izričemo zakon što ga je Stvoritelj utisnuo u ljudske duše (Denz br. 3892).

Teološka kultura predstavlja vrlo važan i težak zadatak svećeničkog (i laičkog) poziva. U prvom redu svećeničkog. Ta kultura izvire iz ra-

zumske i društvene čovječje naravi. Ali u njoj se sjedinjuju razum i vjera, naravna i nadnaravna spoznaja. Istina, istraživanje objavljene istine upotrebljava sredstva potrebna i za druga naučna istraživanja, ali položaj teologa nikada se ne može poistovjetiti s položajem bilo kojeg istraživača na području autonomnih pozitivnih znanosti. Teolog mora uvijek imati pred očima da se u svojim tvrdnjama drži zahtjeva vjere i discipline (»salva fide et disciplina«), odnosno da se ne odnosi kontradiktorno prema nauci koju je o istom predmetu, s istog gledišta, Crkva već proglasila (vidi Denz br. 3625).

To bi bio prvi, osnovni aspekt moralne obveze teologa prema Crkvi. Ali opstoji još jedan. Teolog ne smije izricati svoju misao, publicirati je, tj. iznositi na vidjelo, nego »morali ordine communique utilitate servatis« (GS br. 59). Što to znači? Teolog ne smije doći u sukob s propisima morala, pozivajući se npr. na stav protivan stavu Crkve, a osim toga mora gledati da iznošenje nauke bude od zajedničke koristi. Čemu iznositi što nitko ne razumije? Što nikomu ne koristi za orijentaciju u životu? Što izaziva sablazan? Prodavati kao sigurno što je plod mašte?

Uzmimo jedan primjer. Pitam sebe: vjerujemo li mi još danas u Crkvu? Ta Crkva konstantno naučava da opstoji objektivni red morala, tj. da prije nas, iznad nas i poslije nas neki čini zaslužuju da ih diskvalificiramo, smatramo zlima, neovisno o tome što netko misli. Tako je Crkva izrekla svoj sud o kontracepciji. I ta nauka spada u objektivni red morala, dakle kao katoličko naučavanje (J. K., ZNANOST SPASENJA, sv. I, br. 54). U tekstu Sinodalne komisije govori se da je nauka vjere (doctrina fidei) da opstoji nepromjenljiva objektivnost moralnog reda (L'OSSER. ROM. 28. X 1967). Historicizam i relativizam u moralu ovomu se protive. Oni su, dakle, za katolika vrijedni osude. Tko bi htio ovu nauku akomodirati svijetu ili protuvjerskim stanovištima, neka radije nastoji svijet privesti Crkvi. Sekularizacija kao servilno opsluživanje demitizacije dopire do zabacivanja svega što je određeno, stabilno i sveto. A to je fatalna, pogibeljna pogreška.

Dnevna štampa vrvi od osporavanja. Kao da su teolozi prvi u tom poslu. Jesu li zaboravili svoju osnovnu zadaću? Koliko se može čitati o potrebi da teolozi budu lojalni, da se pokažu ljubitelji istine, služitelji Crkvi i dušama, a koliko se može vidjeti kako teologiju pretvaraju u egologiju? Crkva im je dala ređenje, ovlastila ih da naučavaju, a oni ponekad služe za ruglo Crkvi i teološkoj misiji. Kao da su sami sebe postavili za učitelje objavljene nauke. Osporavanja su počesto znak izopačene inteligencije, rekao bi Daniélou (Osporavanja, str. 10).

I. ETIČKA PREVIRANJA KOD PROTESTANTSKIH NEOTEOLOGISTA

Kao odlaznu točku ovog prikaza odabirem misao jednoga od tih neoteologista: Pavla Tillicha. On nam prikazuje čovjeka kao tragaoca. Taj čovjek na zemlji traži štošta, npr. on traži hrabrost da bi mogao živjeti bitnu svršnost. Traži Onoga koji će zaustaviti njegovu autoalijenaciju, uputiti ga u život bez dvosmislenosti, u onaj istinski život, jedino dostojan čovjeka.*

---

* Ovaj prikaz crpim iz knjige J. Sperna Weiland: LA NOUVELLE THEOLOGIE, 1969, u izdanju Desclée De Brouwer. U BS bilo je govora o novoj i »novoj« teologiji

Ovo se traganje ne smije odvijati u pravcu antike. Astrologija je prerasla u astronomiju, alkemija u kemiju, metafizika je ustupila mjesto empiriji, povijesti, antropologiji. U tom smislu piše Paul van Buren da treba zabaciti i teologiju transcendentnog Boga, a reducirati je na etiku i antropologiju. To je jedini način da se teološki glas može saslušati u moru suvremene misli. Doista, reći će Bonhoeffer, rodio se novi tip čovjeka, ne-religiozni čovjek, pa je potrebno svemu dati ne-religiozno tumačenje. Poslije nego je »Bog umro«, ostao je »profani čovjek«, pa je potrebno predimenzionirati i antropologiju i hamartiologiju i sve drugo.

1. Neki stavovi

Sekularizacija. Teologija je zapravo samo praktična znanost. Ali je potrebno uočiti neka pozadinska stajališta da se odmjeri dalekosežnost etičkih izvoda iz tih premisa. Tako se moramo osvrtati na problem sekularizacije. To je pokret čovjeka za autonomijom u konformiranju svijetu, zabacujući ontološko mišljenje u korist funkcionalnog. Istrgnuti život iz kompetencije religije, metafizike i Crkve. Nijedan autoritet ne smije čovjeku diktirati norme djelovanja. Sam odlučuje, sam je odgovoran. Teologija je antropologija. Način izražavanja ne smije biti ni mitološki, ni ontološki, ni metafizički, nego funkcionalan, svojstven tehnopolitici. Ne pitaj ŠTO je stvar, nego kako funkcionira, npr. kako Bog djeluje u povijesnom razvoju.

Pojam naravi. Zastupaju pojam naravi preuzet u Evropi od 16. i 17. stoljeća. Što je narav? »Un réseau de relations causales« (Tillich), dakle splet ili stjecište uzročnih odnosa. Zbog toga dogmu, Crkvu, bibliju, liturgiju itd. treba shvatiti historijski, u podložnosti promjenama, traj-

---

i moralci (1966, br. 2, str. 206-209 i prigodice). Očito je da neki katolički teolozi, ne uvijek s dovoljno samokritičnosti, usvajaju mnogošta od protestantskih neoteologista. Ta djela protestantske neoteologije izlaze na Zapadu, ali se serviraju i našoj publici. Glavne točke te najnovije teologije kod protestanata mogu se svesti na ove točke: Boga ne poznajemo osim koliko je Riječ koja nekako vertikalno silazi do nas. I tu se nalazi u historičnosti i kontingentnosti. Osim toga mi o Bogu ne znamo ništa. Nebo se ispraznilo od vječnih istina. Orijentacija u povijesti bitni je sadržaj nove teologije. Ostalo je za čovjeka mitologija i supernaturalizam. Stari Bog je umro, a novi bezimeni i nepoznati nalazi se u svijetu. — Možda se nalazi u čovjeku koji trpi. Bolje je o tome šutjeti. Teizam je umro. I u budućnosti će opstojati bog X, i dobit će novo ime. Treba čekati. — Može li se govoriti o objavi? Možda, ukoliko Biblija ostaje, ali treba je demitizirati i egzistencijalizirati. Vjera, kako se do danas zamišljala, jest znak manjkavosti zrelosti, one odgovorne. Biblija je ljudsko svjedočanstvo Riječi, ona nije Božja Riječ. Istine nisu objavljene, objavljen je čovjek. Autonomija je znanosti tolika da u njoj ima mjesta za sve hipoteze. — O Kristu historijski ne možemo ništa znati. Ostaje kerigmatički i eshatološki, ne historijski Krist. Nema govora o djelima spasenja, niti o metafizici Kalcedona. Važno je jedno: Krist je doista čovjek. On je biće-za-drugoga. Sve što o Kristu rečemo mora biti egzistencijalno, relativno, dinamično. Anzelmovu nauku o pomirenju čovjeka s Bogom u Kristu treba zabaciti. Krist nas je oslobodio? Da, od zakona, grijeha, svijeta, prošlosti itd. Križ je simbol slobode, Krist je bio slobodan za druge. — Crkva neće više biti religiozna institucija nego zajednica u svijetu i za svijet. Zbog toga Crkva postaje, ona se stvara gdje god se ostvaruje žrtva ili služenje drugomu. — Vjera je životna opcija ljubavi i slobode, a zrelost u vjeri je oslobođenje od svakog autoriteta, preuzimanje na sebe historijske odgovornosti. Vjeru treba potpuno egzistencijalizirati, uvesti u zemaljsko i povijesno bez osvrta na prekogrobnu budućnost itd.

no u gibanju. Nema vječnih istina. Istina se stvara, odreduje u svrsnosti d ambiguitetu stvarnosti.

Osmišljenje života. I životu treba priznati neku vrhovnu preokupaciju, neki »ultimate concern« u znaku onoga »biti-ne biti«. 2ivjetd autentičan zivot, bez iluzija, bez autoriteta, pragmatički i profano, kao zreli ljudi, kao odrasli. Neki ad neoteologista, osobito oni u Americi, naglašuju kako je nadzemaljski zivot nestao, d bila bi zabluda opet tražiti nebo. Izmedu besmrtnosti duše d prolaznosti tijela nema dualizma, ista im je sudbina.

Humanizacija djelatnosti. Polazeći od pretpostavke da nema gotovdh, stalnih istina, nego da je zivot u ambigudtetu, treba reci da ni za covječju djelatnost nema na zemlji instancije koja bi je vrednovala na bazd nekog autoriteta. Ipak, kao što biti ateist za te neoteologiste ne znači biti bez Boga, nego bez izvjesnog boga, tako d biti bez tradicionalnog pojma grijeha ili gresne djelatnosti ne znači zanijekati hamartiologiju. Dapače , problemi sto čovjeka muce, neredi u svijetu, one bolne neizvjesnosti i slabosti — eto to je gresno stanje. Takav zivot bez autoriteta vise vodi k Bogu nego onaj kakav je sanjala prošlost.

Sto znači kršćanski djelovati? Ljubiti d ništa vise. Nema heteronomije. Ono sto moram činiti ne mogu naći u priručniku teološke moralke, niti u njenim kazuističkim distinkcijama, niti u crkvenim propisima, niti u zapovijedima. Ja moram sam od sebe odlučiti, u punoj slobodi, u potpunoj autonomiji, pred Bogom. Sada moram sebd reci: ljubi, pa čini sto hoćeš. Treba odbijati sve faktore sto čovjeka onemogućuju da živi kako treba živjeti u čovječjem svijetu. I taj svdjet treba sprematd za čovjeka, ne za Boga.

Hoćemo li govoriti o nekoj zapovijedi? Tada je jedna zapovijed: ljubav. Bolje reći: ljubav nije zapovijed, ona je temelj naseg bivstva. Moralka situacdje, sdtuacijska etika. Udovoljd ljubavi i nalaziš se u svojoj kući. Bez zapovijedi. To je »zastrašujuća sloboda ljubavi«, kako govori Robinson. Tako nd rastava braka nije uvijek grijeh, ako je diktira struktura ljubavi.

Grijeh. Grdjeh opstoji. Treba mu dignuti moralizatorsku i legalističku koncepciju. Grijeh je u svojoj općenitosti »manjak ljubavi«. A taj se manjak razumije zbog toga sto je čovjek »ograničena d tjeskobna sloboda«. Grijeh se ne mjeri prema odstranjenju od Boga, jer Boga nema, i jer je Bog čovjeku prepustio sudbinu svijeta. Grdjeh je npr. anahronizam zivota, zaustavljanje povijesti, prianjanje uz tradiciju, ne raddtd za ovaj svdjet, ne angažirati se u politici. Znaoi da grijehu treba naci antropološki temelj, jer bitno je za čovjeka da je bice »ad-alterum«. Jos neispravnije bi bilo defdndrati grijeh u odnosu prema nebu ili paklu, jer te pojmove treba demitizirati, tako ce neki od neoteologista reći da je pakao dsmbol snage Zla, vječni zivot da je autentičan život na zemlji. Dosadašnji Bog je za covjeka stranac, treba dad prema »velikom, božanskom Čovječanstvu«, susresti se s Kristom u kojem je Boga nestalo. Recimo da čovjek mora biti bez grijeha, a to znaci biti sebi identičan, humanizirani bog. Covjek »ni-je«, covjek »pos-ta-je«.

Čovječji poziv. Živjeti u odnosu JA-TI i u odnosu JA-ONO. To su oživljeni i ostvareni odnosi. Uvijek i samo u zoni ljudskog, empirijskog d historijskog. Za covjeka je transcendentno bice »onaj bližnji s kojim se sastajemo na putu«. On je, barem za neko vrijeme, preuzeo mjesto

Boga. Susresti toga Tuđinca i iskreno mu davati odgovor znaoi živjeti »u svijetu - s - Bogom« To znaoi zivjeti u svijetu u isto vrijeme i bez Boga i s Bogom.

Živjeti slobodno. Slobodno od zakona, smrti, tjeskobe, od svladavanja sebe. Kako je Krist bio Slobodan? Pokazao je da ga ne veze nagon za samoodržavanjem, ni tjeskoba, ni slovo, ni nade sto su u njega drugi polagali. Dokazao je slobodu u tome sto je druge saslusavao, oslobadao od straha, tjeskobe, okova zakona i sl. I danas je covjek pozvan da se oslobada, npr. od veriga ambijenta, pa da bude u službi egzorciziranja društva i društvenih veriga.

Covjek mora postati Novo bice. Biti sebi jedan, i jedan s drugim ljudima. To je Realitet sto spasava. Novo bice sastoji se u tome da je izliječeno. **Izliječiti** pak znači vratiti covjeku jedinstvo izgubljeno alijenacijom, skupiti sto je bilo razasuto, nadvladati razliku izmedu Boga i covjeka, iizmedu covjeka i njegova svijeta, izmedu čovjeka i njega samoga. Takvo Bice posjeduje hrabrost bivstvovanja, oboružava se vjerom i ljubavlju, bez alijenacije; ono stvara sebe i svoju egzistenciju, svoju slobodu.

2. Osvrt na iznesene stavove

Bilo bi infantilno zabaoiti sve sto iznose razni neoteologisti kao plod neobuzdane mašte ili defektne asocijacije ideja, kao nešto psihotično, umobolno. Ne, radi se o dobroj nakani, o traženju puteva da bi se covjeku današnjice moglo nesto reći. Uputiti ga u autentičan život. Podignuti ga nad okove vremena, tehnike, iako se **takvom** covjeku treba obratiti i njega spašavati. Zbog toga ti teolozi uzimaju svijet i život ODOZDO, induktivno, kao zaseban sistem, kao zatvoren sistem snaga i meduuzrocnih veza, kao zatvoren sistem energija. To je ono činjenično, stvarno. I od toga oni počinju svoje umovanje.

Radi li se o necemu tako »novom« da potpuno potisne sve sto je staro, ili se radije radi o nekoj vrsti metodičke sumnje da se stvori situacija »tabulae rasae« pa se sagradi nova zgrada nauke, terminologije, pristupa problemima, načina propovijedanja ,itd. Teologija, kako je oni zamišljaju, nije cilj, ona je sredstvo. Rekao bih da je nakana tih neoteologista vise u tome da ukažu na zastarjelost mnogih tradicionalnih pozicija nego na izgradnju necega novoga. Jer oni zapravo i ne znaju sto grade. Ne pretendiraju da su oni novi konstruktori, nego da konstruktore treba tražiti, a dok se ne nadu da treba rušiti. Neka se vidi »na cemu smo«. Tako razumijemo i njihov zazor od autoriteta.

Reoimo da je taj nazor na svijet i zivot doista osebujan. Ja pak ne bih rekao da je posve nov, radije bih rekao da je to jednostrano naglašavanje cjelovitog pogleda u problem života. Jednostrano, da, tj. ti neoteologisti uzimaju samo jednu čovječju dimenziju, onu vremensku, povijesnu, egzistencijalnu, pa dobro učvrste pozicije, a kasnije se nadaju da ce otkriti i neki drugi svijet. Za sada ga ne priznavaju. Postavljaju se u stav tragalaca, istraživača. Jer se žele riješiti tjeskobe, dvosmislenosti, alijenacije. To su naime bolne, stvarne činjenice.

Razumljivo, i kod protestanata nije izostala reakcija. God. 1966. u Dortmundu je reakoija na te neoteologiste bila vidljiva i vrlo naglašena.

Govorilo se da je sve to sotonsko, vrijedno osude, u znaku antikrista. Govorilo se kako ti naučitelji vjernicima pružaju kamen, a ne kruh, otrov, a ne zdravo piće, te ih upućuju na put propasti, a ne spasenja. Razumljivo, velim, i s te strane nikada ne bih odobrio da se ovakve konstrukcije iznose pred masu, jer je očito da masa nema predznanja da se orijentira u prašumi takvih ideja. Osim toga, budući da se radi o poslu spasenja, takve neobične interpretacije mogu neupućene zavesti na postupke protiv savjesti, a tko će snositi odgovornost? Zacijelo oni koji su im bili vođe, idejni savjetnici. A teško je uzeti na sebe odgovornost za duše drugih ljudi, za bližnjega, jer osuda mlinskog kamena uvijek je na snazi (Mt 18, 6).

Naučavanja protestantskih neoteologista iznesena u navedenoj knjizi ne predstavljaju neki jedinstven sistem. Niti je moj prikaz potpun. Htio sam uzeti neke markantnije ideje s osobitom nakanom da se vidi kako te ideje prelaze i na katoličko područje, ponekad u istom obliku, bez tumačenja, bez ograničenja ili potrebnih ograđivanja. Ipak, neka su naučavanja svim tim protestantskim neoteologistima zajednička, npr. sekularizacija, zazor od autoriteta, potpuna sloboda izražavanja, naglašeno prvenstvo antropologije itd.

S katoličke strane trebalo bi mnogo šta primijetiti. Ovdje ću iznijeti samo neke osnovne primjedbe. I prva se tiče samog humanizma i antropologiziranja teologije. Oni, dakle, promatraju čovjeka kao egzistenciju, slobodu, pothvat, a ne kao narav ili supstanciju. Pri tome treba paziti da neoteologisti ne odbacuju Boga. Oni ga tumače na svoj način. I oni traže da se prije shvati čovjek, i to na nov način, te da istom poslije toga možemo nešto shvatiti o Bogu.

Čini mi se da upravo jedna čovječja osobina koju protestantski neoteologisti mnogo naglašuju, tj. svršnost, ograničenost i prolaznost, najbolje može poslužiti da se uvidi kako je nemoguće svesti problematiku svijeta i života na čovjeka. On je »ovisno biće«, i kao takvo ne pruža nam tumačenje samoga sebe, ni svoje egzistencije. Nije moguće uopće govoriti o čovjeku kao egzistenciji, a zabacivati promatranje čovjeka kao esencije. Dovoljno je reći da ima više ljudi na svijetu, da ih je bilo i da će ih biti, pa smo time dotaknuli da opstoji neki supstrat, neki nosilac svih egzistencijalnih vrednota, pa i slobode, i života, i životnih pothvata.

Izneseni humanizam bez teologije i kristologije bio bi zatvoren i nepotpun. Pokazao bi da čovjek na svijetu ima neku zakonitost ili neki smjer, ali da nema **konačnog** cilja. Da živi potpuno neodređeno. Nije li čovjek uvijek nešto više od onoga što o njemu zamišljamo? U čovjeku je nešto više od čovjeka. To je njegova projekcija u nadnarav. Očekivati od čovjeka kakav je on u stvarnosti da sam sebe realizira, protivi se iskustvu i opažanju svih ozbiljnih promatrača čovjekovih. U čovječjim nastojanjima da se popne do veličine očite su i mnoge zapreke koje on svojim snagama ne može svladati, potrebne su mu snage što izviru iz Otkupljenja. Protestantski neoteologisti barem privremeno priznaju vrijednost zatvorenom humanizmu, a ne onom otvorenom (Pavao VI govori o tim humanizmima u PP br. 42), a zatvoreni humanizam nije u stanju odgovoriti na mnoge i duboke aspiracije ljudskog srca i upite čovječje pameti.

Drugu bih primjedbu postavio u vezi s terminologijom ili načinom izražavanja. Protestantski neoteologisti opravdano žele da način izražavanja bude funkcionalan, razumljiv današnjem čovjeku. Poznato je da se naše vrijeme ocjenjuje kao vrijeme »izgubljene riječi«, tj. vrijeme u kojemu hara relativizam izražavanja. A meni se čini da načini izražavanja protestantskih neoteologista nepreciznošću, nejasnoćom, dvoznačnošću, metaforičkim i pjesničkim izražavanjem, alijenacijom izraza, prenošenjem istih na tuđa područja — uključuju mnogo veću teškoću od one koja se nalazila kod skolastike. Jer skolastici su se redovito služili izrazima običnog načina govora, jezikom mase, osim u posve stručnim pitanjima kada su upotrebljavali riječi: uzrok, posljedica, premise, supstancija, forma, materija, osoba, individuum, načela itd. Ti izrazi kao da nestaju iz rječnika neoteologista, ali zato taj rječnik obiluje mnogo nerazumljivijim načinima izražavanja. I to je logično, jer prema njihovu naučavanju »istina ne opstoji, ona se stvara«, recimo da se rađa, pa kako će moći jasno i određeno govoriti kada ne znaju što će se roditi...

Mislim da čovjek ne može nikada prescindirati od logičnog načina izražavanja. Kao katolik usvajam i potpuno uviđam ispravnost tvrdnje Pavla VI, naime, da ne možemo govoriti o istoj slobodi izražavanja na području filozofije i teologije. U teologiji se radi o objavljenoj istini. Ona je **objavljena**, za neoprotestante ona se objavljuje vertikalno svakom čovjeku u izvjesnom povijesnom razdoblju, a ne opstoji kao objavljena ili formulirana. Za katolika na području teologije ne može biti govora o subjektivističkim tumačenjima, niti o podređivanju definirane nauke formulacijama profanih znanosti, niti o oponašanju mode, modernih ukusa i devijacija literature. Vjera nije pluralistična. U načinu izražavanja vjera je delikatna i realistična, ali egzigentna. Uvijek treba izražavati supstancijalnu istinu, npr. ne znam kakve izraze upotrijebio u pitanju prikazivanja euharijstijske Prisutnosti, ti izrazi ne smiju nikada dati razumjeti da to nije istinska, realna, supstancijalna Prisutnost, dakle objektivna, ne prividna, ne imaginarna, ne slikovita i sl. Ako bi izrazi označavali te devijacije, bili bi neispravni. Mi nismo, reći će Papa, pronašli svoju vjeru, mi je čuvamo (Pavao VI u govoru dne 15. V 1969).

Egzistencijalistički načini izražavanja, svojstveni uostalom vrlo skučenom krugu filozofa, opažaju se i kod katoličkih pisaca, pa i oni stvaraju znatnu zbrku. Zar biti ažuran znači slijediti način izražavanja nekolicine? Koji je postotak ljudi, recimo onih u našim crkvama ili čitalaca naših revija i glasnika, sposoban razumjeti način izražavanja modernih filozofa? Uostalom, gdje je taj zajednički rječnik tih filozofa? Svaki se služi svojom terminologijom, prema tome ni idejno ni praktički nije moguće slijediti njihov primjer u izražavanju.

Još bih spomenuo potpunu površnost protestantskih neoteologista kada klasičnu misao sv. Augustina »Ama Deum et fac quod vis« vrlo jednostrano tumače. Iz tog izraza posve je neispravno zaključiti na neku autonomiju morala, ili na zazor od zapovijedi, ili na odbacivanje unaprijed formuliranh istina vjere i morala. Očito je da ne može reći da ljubi Boga tko ne opslužuje njegove zapovijedi (Mt 19,17; Lk 18,20; Iv 14,15; 14,21; 1 Iv 2,13 itd.). A Božje i Kristove zapovijedi su jasne, dobro formulirane, određene. Dovoljno je prema njima biti otvoren,

i ne pustiti se zavesti od krivih naučavanja, ne služiti neistini. Čemu govoriti o »ljubavi«, a ne označiti o kojoj se vrsti ljubavi radi? Veneričnoj, sjetilnoj, seksualnoj, duševnoj, duhovnoj, mističnoj, svetoj? Govoriti o »la formidable liberté d'amour« može samo onaj koji ne diferencira ljubav od ljubavi, niti ljubav ocjenjuje prema etičko-moralnim vrednotama. A ljubav je najveća zapovijed. Ona je vrlo teška zapovijed, pa mi se čini da je prosti simplicizam i naivnost svoditi sve na tu snagu a ne razlikovati nju kao opću krepost od iste kao posebne (sv. Toma, II-II 23,7). Ako sve od nje počinje i u njoj svršava, ne slijedi da je ona u konkretnosti života i djelovanja isto što su druge kreposti. Barem tako govore stručnjaci u moralci, a oni sigurno znaju bolje nego obični pisci o teološko-moralnim pitanjima.

Konačno, spomenuo bih kako i katolici mogu naći sebe u nekim izrazima neoteologista. I sv. Toma zna za narav kao izvor raznih djelatnosti (METAPH., br. 2634). I on zna da priroda i kozmos predstavljaju mrežu uzročnih veza (DE VER. 11,1). On čita u prirodi i kozmosu kako jedno biće djeluje na drugo, cilj je ili uzor drugoga (I P, 43,1 ad 5). U čemu je razlika? Moderni upotrebljavaju izraz »dinamičan« pa govore da je to »dinamični« pojam naravi; međutim, oni pod tim izrazom razumijevaju »promjenljiv«, »relativan«, »podložan bitnim promjenama« ili »evoluciji«. Na taj se način događa da katolik i protestant izriču istu riječ, a pod istom riječi razumijevaju nešto drugo i različito. Može li se od takva postupka očekivati uspješan dijalog?

Razumljivo je da će i pojam naravnog moralnog zakona trpjeti mnoge oscilacije u naučavanju protestantskih neoteologista i katoličkih oponašatelja za razliku od naučavanja klasičnih teologa. Kada katolički moralist-stručnjak govori o naravnom moralnom zakonu, on u njemu razlikuje materijalni od formalnog elementa. Materijalni je elemenat npr. nagnuće spolova na somatsko sjedinjenje ili zakon psiho-fiziološke atrakcije. Formalni je pak elemenat čovječja spoznaja usmjerenosti, okvira ili svrsishodnosti tog fenomena. Tako se ta nagnuća spoznaje nalaze i u generičnom prostoru, kao npr. generativnoj zoni, i u onom specifičnom prostoru, npr. u zakonima umovanja, u težnji za usavršavanjem, kultiviranjem itd. Tako možemo reći da naravno-moralni zakon spada na bio-fizio-psiho-racionalnu čovječju strukturu.

Takav je naravno-moralni zakon u osnovnim zasadama dovoljno poznat. Te se zasade odnose na prostor egzistencije, življenja i racionalnosti. Komu nije poznato načelo i zakon samoodržanja? Tko istinski mrzi svoj život? Tko ne cijeni umno, afektivno i voljno kultiviranje? A tko ne drži do tog zakona na društvenom sektoru? Eno ga u Dekalogu, u naravnoj cijeni kreposnog života, u općem shvaćanju ljudi.

Za čim ide taj naravno-moralni zakon? Da nas nauči da budemo ono što jesmo: ljudi i kršćani. To je zakon bivstvovanja, i on diktira zakone djelovanja. Istina, u primjeni će biti razlika, u sporednim ili perifernim pitanjima bit će razmimoilaženja, ali nije logično zbog perifernih i sporednih pojava proglasiti ništavom osnovu. Svaki čovjek, pa i poganin, posjeduje ono nešto instinktivne i spontane spoznaje, ono malo moralnog osjećaja, jer mu to izvire iz naravi, s tim se rađa (GS br. 36), a na svakom je dužnost da čuva, produbljuje i pravilno primjenjuje smjernice toga zakona. Ako je kriv pojam čovječje naravi, kriv je i pojam naravno-moralnog zakona. I kako će katolici pravilno

razumjeti zakon milosti ako krivo shvaćaju zakon naravi? (Pavao VI dne 5. III 1970; 19. III 1970). Zakoni naravi i milosti moraju se integrirati u praksi i rastu kršćanskih kreposti, da se čovjek doista uzdigne i usavrši.

Zaključak. Čini mi se da mnogi nesporazumi proizlaze iz neznanja. U mnogim se slučajevima jednostavno radi o tome što bilo protestantski bilo katolički pisci uzimaju ono što je sporno pa prikazuju kao izvjesno, periferno kao centralno, sporedno kao glavno, pa te jednostrane aspekte pretvaraju u ključne ili osnovne probleme. Uz to se služe prenošenjem, alijenacijom izraza. Drag im je pjesnički način izražavanja, a to je isto što i subjektivni i subjektivistički. I kako na taj način doći do uspješnog dijaloga?!

To želim naglasiti. Mnogo se govori i piše o dijalogu, ali mi se čini da je polazna i glavna točka: naći zajednički jezik ili rječnik. Bez toga radi se o dijalogizmu, besplodnom ponavljanju riječi i izraza. Mnogo puta čitamo kako se naglašuje potreba dijaloga, a malo ili ništa se ne insistira na tome da treba najprije naći zajednički nazivnik. Malo se govori i piše DOKLE može doći neko nagađanje ili sporazumijevanje. Ne bi li bilo bolje najprije odrediti o čemu se ne može diskutirati, npr. kako je odredio Pavao VI u enciklici PP br. 39. Neka bude jasno da katolik neće odstupiti od naučavanja da je čovjek usmjeren prema konačnom cilju života u Bogu, da je odgovorno slobodan, da je subjekt prava i dužnosti prema sebi, Bogu, bližnjemu. Tko mu se kontradiktorno suprotstavlja na tom terenu, ne može postati njegov sugovornik, osim u cilju nekog istraživanja istine ili udovoljenja bontona.

Ne želim otkrivati neke interne nelogičnosti u tvrdnjama protestantskih neoteologista, npr. kada s jedne strane tvrde da Sv. pismo ne donosi objavljenih, gotovih smjernica morala, a ipak priznaju da je Krist živi uzor moralnog života kakvim ga poznamo iz istog Sv. pisma; drugim riječima s istog gledišta niječu opstanak gotovih etičkih formula pa ih s istog gledišta priznaju. Želim naglasiti da mnogo vjerujem u uspješnost dijaloga ako se prije svega potraži zajednički jezik, ako se riječima ili izrazima ustanovi zajednički smisao. Dok se to ne nađe, govoriti o dijalogu posve je jalov posao.

II. POTREBNA JE OSJETLJIVIJA SAVJEST U MORALNIM OSPORAVANJIMA

Naslov sam po sebi naglašuje kako je potrebno razlikovati slobodu teoretskog osporavnja na čisto spekulativnom području od onog na praktičnom području. Praktična pitanja, kao što su pitanja morala, reguliraju čovječju djelatnost, postupak u praksi. Tko pokuša uštrcati sumnje u osnovanost praktičnih moralnih normi, taj na sebe preuzima odgovornost suuzročnika u možebitnoj devijaciji onoga koji se povede za tim sumnjama ili osporavanjima. Ne bi li se svaki takav pisac morao malko zamisliti kako je fatalno postati sukrivcem za neispravan život i djelovanje onih koji se povode za tim sumnjama, osporavanjima, nijekanjima poznatih i prihvaćenih normi djelovanja?

U SVESCIMA br. 16, str. 87-94, objelodanio sam članak u vezi s nekim osporavanjima temelja enciklike HV Pavla VI. Međutim, Ured-

ništvo SVEZAKA kao da je htjelo osporiti to osporavanje pa je donijelo članak pod naslovom »Zakon i milost u današnjoj Crkvi« (napisan od Paula Bourgyja str. 18-21) u kojemu se pretežno tretira moralna problematika ukoliko se ova odrazuje u odnosu između zakona i milosti, a to su osnovni faktori moralnog kršćanskog života. P. Bourgy ide za dihotomijom, za naglašavanjem suprotnosti između ta dva faktora, što niti smatram teoretski niti praktično ispravnim. Radije to smatram pogrešnim.

Čitajući članak Bourgyja, ukorak sam slijedio raspravljanje o istim pitanjima kako se nalazi u knjizi J. Sperna Weilanda, protestantskog neoteologiste, o kojoj je bilo govora pod br. I. Mogu bez oklijevanja reći da P. Bourgy na vrlo neuspjeli način pokušava prenijeti ideje protestantskih neoteologista na prostor katoličkog morala. U članku P. Borgyja ima mnoštvo nekontroliranih fraza, nategnutih ili isforsiratnih tvrdnja do te mjere da se iz članka može SVE i SVAŠTA zaključiti. Neke pak fraze ili sudovi doslovce su uzeti iz spomenutih stanovišta protestantskih neoteologista. A posve je očito da materijalno isti sudovi nisu isti na oba područja, tj. na protestantskom i katoličkom području.

Smatram da će ekleziolozi imati oslona da zapitaju P. Bourgyja: Otkud ti dokazi za onakvu viziju »Crkve moći« kako je iznosiš na str. 18? To je tvoj domišljaj, plod mašte, ta tvoja tvrdnja da se Crkva osniva na toj moći da bi osigurala uspjeh religije (str. 18). Otkud tebi oslonac za tvrdnju da Papa misli, ili da tako postupa, ili da je ikada postupao da on, i to on sam, ima vlast tumačiti pravila morala? (str. 19). Koje je to kršćanstvo, gdje se ono nalazi, tko ga je autentično interpretirao ili pokazao da je do sada »potpuno potčinjeno zakonu«, a da milost samo daje snagu za provođenje zakona? (str. 19).

U svim ovim tvrdnjama P. Bourgyja krije se netočnost, naglost, možda želja za jeftinom propagandom, ulizivanje, spremnost na kompromise pod svaku cijenu itd. Iznad svega greška je piščeva u uopćavanju, ili u tumačenju pojedinih »ispada« u povijesti, koje pisac niti iznosi niti im uočuje okolnosti, a ipak stvara općenit sud o takvoj Crkvi i kršćanstvu, dakle pseudo-Crkvi i pseudokršćanstvu. Čemu ta negativna uopćavanja? Komu koristi samooptuživanje na krivoj ili barem na nediferencirano izraženoj bazi? Nije li to znak nekog osjećaja manje vrijednosti?

Pisac piše da »ne postoji potpuno gotov Božji zakon što bi ga trebalo samo pročitati u prirodi i objavi« (str. 19). Bez sumnje, treba taj zakon **znati** čitati. I naučavanje sv. Pavla ide iz činjenice da pogani i grešnici nemaju isprike za svoja nedjela, jer da posjeduju dovoljno svjetla da se uzmognu pravilno u životu i djelovanju orijentirati (Rim 1,18 sl.). Vidi se za čim ide pisac, za nekom relativizacijom moralnog zakona, ali bi morao najprije odgovoriti na upit: Da li se smije, i dokle se smije, tom zakonu suprotstavljati? U čemu se smije relativizirati? Hoće li se prepustiti svakom pojedincu da on »sam otkrije te vrijednosti u ovom svijetu«? Znači li to da za svakog čovjeka svijet počinje s njime? Kao da se pisac pobojao tog izvoda pa u istom kontekstu govori da su »kalupi neizbježni« (str. 19). Koliko bi bilo potrebnije da pisac govori jasnije, određenije, jer od takvog nabacivanja oprečnih i napetih izraza čitalac ne može ništa konkretno zaključiti. Ali,

čini se, pisac ide za tim da preokupacije protestantskih neoteologista (sekularnost, povijesnost, težnja za demokracijom) jednostavno prebaci na katoličko područje služeći se istim terminima, pružajući ista rješenja, čime stvara znatnu konfuziju.

Kako samouvjerljivo Bourgy tvrdi da je dosadašnji pojam naravi ili prirode zamijenjen pojmom povijesti i budućnosti! (str. 19) Zar će se narav nekih stvari, nekih osnovnih struktura čovječjeg života i svijeta tako izmijeniti da će prijeći u druge naravi, u druge strukture? Zar je esencijalnost svojstvena samo prošlosti, a ne današnjosti, još manje sutrašnjici? Ili će sutra smokva rađati grožđe, a kamen se zamjenjivati za kruh? Zar će sutra muški rađati, a žene postati muškarci? Ili će bračni drugovi prepuštati prokreativnu ulogu izvanjskim faktorima?

Želim naglasiti da pojmovi »povijesnosti« ili »budućnosti« moraju biti diferencirani, uvijek lučeći što je bitno i osnovno od onoga što je drugotno, nadodano, podložno promjenama i sl. Uzmimo npr. pojam demokracije. Crkva je božanska institucija, ona je prije svega ODOZGO, prema tome bila bi fatalna greška od nje tražiti da usvoji jednoznačnu ili univoknu demokraciju kakva se ostvaruje u društvima osnovanim od čovjeka. A ovu zbrku između Crkve kao ustanove ODOZGO i raznih državnih struktura ODOZDO ne čini samo Bourgy, ona je svojstvena mnogim površnim piscima.

U svrhu jačeg naglašavanja čovječje odgovornosti u djelovanju i u upravljanju svijetom Bourgy kopa po koncilskom dokumentu GS i zaustavlja se na izrazima »otkrivati«, »primjenjivati«, »sređivati« i sl. da bi se iz njih zaključilo više nego se smije. Pitanje je da li čovjek u duhu autonomije smije stvarati osnovne zasade morala protivne onima što ih je primio? Do kojih granica čovjek može stvarati norme za djelovanje protivne primljenim normama od kršćanske tradicije? Upravo ti izrazi »otkrivanja«, »primjenjivanja«, »sređivanja« i sl. dokazuju da on mora najprije biti učenik u školi Sv. pisma, naravi, Predaje, Crkvenog učiteljstva, a ne potpuno autonomni stvaralac »novih« moralnih normi. Otkriva se, primjenjuje se i sređuje se što opstoji, pa mu se daje različit oblik, ali osnova je ista. A u tome je pitanje: da li se, i što se mora smatrati napromjenljivom osnovom, temeljem, a što je podložno promjenama?

Čovjek je na »zemaljskom planu« (str. 19) autonoman, poistovjećuje se s nekršćanima. Kako je lako izreći te riječi: »zemaljski plan«! Zar u pitanjima ovozemne egzistencije kršćanin nema upravo specifično svojih obaveza, specifično svojih nazora, npr. u društvenoj nauci? Zar katolik prema svojoj Crkvi nije u različitijim odnosima negoli protestant prema svojim crkvama? Koja je autentična, a koja falsificirana autonomija? Nikada se kršćanin ne smije u svojim stavovima posve poistovjetiti s nekršćanima niti na »zemaljskom planu«, jer kršćanin mora biti jedan i jedinstven, a kao takav nije on samo zemaljsko, on je po krštenju »novo biće« sa specifično različitim pristupom (barem po porijeklu i motivaciji) svim bićima i problemima.

Jedna od običnih fraza krije se u piščevim izrazima o »dinamičnom moralu«. To je naučio od mnogih neoteologista (str. 20), ali dok prenosi izraz, ne trudi se da ga pobliže odredi. Ali što znači taj »dinamični moral«? Nijekanje svega što je određeno, nepromjenjivo, općeljudsko, općevažno? Zar se dinamika morala sastoji u pokušaju ru-

šenja svega što se prenosi u kontinuitetu s prošlošću? Ili barem u rušenju onoga što je osnovno, npr. da je bračna ljubav po svojoj biti stvaralačka?

Začudo, kako pisac neznanstveno navodi sv. Tomu da ga ubroji u zastupnike nekog relativističkog morala. O čemu sv. Toma piše u I-II q. 106, čl. 3? Govori o trima stadijima povijesti čovječanstva: o Starom zakonu, Novom zakonu i životu poslije smrti. Još preciznije: da li je prikladno što je Novi zakon proglašen kasnije, a ne na početku ljudske povijesti. Iako se čovječanstvo prije Krista temeljito razlikuje od čovječanstva poslije Krista, ipak narav ostaje ista, ona se ne mijenja. A upravo izraz »natura non tollitur per peccatum«, dakle ni »per temporis successionem« (q. 106, art. 3 ad 3) jest ono što piscima, tipa Bourgy, smeta, jer žele »loviti u mutnom«, govoriti nejasno da se može uvijek jeguljasto pobjeći. Ne govori li sv. Toma u članku upravo to da se savršenstvo mjeri prema »eandem legem« u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, i to prema tome kako se i koliko se participira milost D. Svetoga? A to svatko može čitati u 4. članku iste rasprave. Dokle dopire to »razvojno poimanje morala« (str. 20)? Zar »revidirati traktat o naravnom zakonu« znači srušiti njegove osnove? Ono što ostaje nepromijenjeno i nepromjenjivo? Ovdje kao i u drugim tvrdnjama u istom članku, npr. u pitanju traženja da se izmijeni hijerarhijska struktura i nezabludivost Pape, pisac servilno ponavlja fraze protestantskih teologa, bez preokupacije da nastoji govoriti određeno, jasno, da ga čitalac može određeno i razumjeti.

»Kršćanske etičke norme ne mogu se otkrivati bez dijaloga sa svijetom i s nekršćanima« (str. 20). Neka mi nitko ne predbaci da i ovdje treba gledati nakanu piščevu, jer, iako znam da živimo u doba »izgubljenih riječi« ili »adulteriranja smisla riječi«, ipak, normalni će ljudi uvijek gledati najprije na smisao riječi. Ako treba gledati na nakanu protiv neposredno jasnog smisla riječi, takav pisac neka ništa ne piše, jer riječi ne izriču misao, a o nakani nisam dužan suditi. Zar je kršćanstvo nastalo na bazi nekog plebiscita? Ili se u noetici ili kršćanskom znanju spasenja negdje spominje kao kriterij istine glasačka mašina? Ili je Krist za svoju nauku tražio odobrenje pogana? Barem Židova? Zar Sv. pismo iznosi mali broj moralnih normi? Zar ih je malo posve jasno izrečenih? Koje će vrijediti za sva vremena, npr. nerastavljivost ženidbe? Hoćemo li sve kršćanske norme podvrgnuti reviziji na bazi dijaloga sa svijetom i s nekršćanima? I ovdje treba ponoviti vjekovnu istinu: općeniti razgovori ne vode ničemu, samo su treniranje razuma, a u životnim pitanjima, kao što su moralna pitanja, treba govoriti određeno i izreći jasno svoju misao, da ne bi nejasnoća izraza izazvala nejasnoću i neispravnost postupanja. Slijepac ne može voditi slijepca.

Što Borgy razumijeva pod izrazom »autonomija morala«? Čini se da Bourgy smatra da se ta autonomija sastoji u uvjerenju da »moralne norme nisu objavljene« (str. 20). Ipak, objavljena je ljubav, govori pisac. Čitalac se pred takvom izjavom ne snalazi. Ima li ona uopće smisla? Nije li Sv. pismo preko Dekaloga i raznih normi, poticaja, primjera, naredaba prepuno moralnih smjernica? Ako je pisac samo htio naglasiti kako svaku normu u pojedinim slučajevima treba oživiti sviješću, ispravnom motivacijom, računajući na okolnosti, u jednu

riječ: svaku normu uokviriti u razboritost i svetu ljubav, nije rekao ništa drugo nego staru nauku izrazio u konfuznom načinu izražavanja, ali Bourgy nigdje ni jednom jedincatom riječi ne razlikuje principe i osnovne norme s jedne strane, a izvode, proširenja, primjene tih principa i osnovnih normi s druge strane. Dinamizam i razvoj morala mogu se jedino shvatiti u svjetlu te razlike. Dok su principi i osnovne norme nepromjenjive, izvodi — osobito oni daljnji — i primjene podliježu povijesnim uvjetima, kako je svakomu jasno. Kada pak Bourgy svodi sve na ljubav, kao npr. protestantski neoteologist Robinson, zaboravlja da je u tom smislu ljubav jedan tako općenit pojam da konkretno ne znači ništa određena. Recimo radije s Pavlom VI da se objavljena ljubav ramificira na savjest, zapovijedi kreposti, karizme i nadahnuća Duha (L' OSS. ROM., od 30. I 1970). Čemu razdvajanje ljubavi od drugih strukturnih elemenata kršćanskog života i djelovanja? Čemu ukidati diferenciranost ljubavi u raznim krepostima kojima je ona **u njihovoj razlici** pokretač, inspirator i epilog? Naglašujem, u njihovoj **raznolikosti.** Nije li potpuno u duhu historicizma i relativizma ustvrditi da nam »kršćanska objava ne donosi nijedan gotov odgovor«? (str. 20) Idejno, teoretski, doktrinarno ona nam donosi bezbroj odgovora, a primjenu očekuje od nas. Hoćemo li čekati dok svaki i pojedini kršćanin otkrije te norme?

Nije ispravno reći da se kršćanski moral očituje samo u milosti i bogoslovnim krepostima nego treba reći da i kreposti s moralnog područja u svom funkcioniranju nose kršćanski karakter, posjeduju neka nadnaravna obilježja, kako se uči u moralci. Tu je opće mišljenje teologa da se ulijevaju kao dispozicije i kreposti moralnog reda. Dakako, to možemo reći na drugi način, ali suština istine ostaje.

Bourgy nevjerojatno brzo obračunava s najvažnijim pitanjima. Tako tvrdi da nema »općenita zakona«, makar je prije to priznao, barem s obzirom na ljubav i na neke »kalupe«. Razumljivo, jedna netočnost vuče za sobom drugu. I on jednostavno usvaja kao vrhovni zakon i najsretniji način izražavanja taj da čovjek reče Bogu DA. Uza sve to što se takav način izražavanja prenosi od pisca na pisca te što taj način izražavanja upotrebljavaju ponajčešće protestantski neoteologisti, to ostaje plitko, slikovito, pjesničko izražavanje vrlo problematične funkcionalnosti.

Za kršćane nema »profana života«, tvrdi dalje Borgy. Za kršćanina su i profane djelatnosti dio Božjeg nauma spasenja namijenjena svijetu (str. 21). Pisac misli da logično tvrdi da je svetost osobina svega zbog toga što je sve u naumu Božjem namijenjeno spasenju. Svetost se naime ne zamišlja samo po određenju ili spasenju, taj cilj nije takav da bi promijenio bitnost stvari, radije recimo da neka zanimanja po svojoj naravi ostaju u prostoru profanosti, a motivacija je samo jedna strana njihova preobličenja. Treba razlikovati ontičku, moralnu, sakramentalnu, kultualnu svetost, a nediferenciranost izražavanja znak je umne plitkosti.

»Kršćani su u prošlosti i suviše često branili postojeći poredak«, piše između ostaloga isti Bourgy (str. 20). Koji poredak? Na koji su ga način branili? S kojih motiva? A koliko danas isti pisac, direktno ili indirektno, brani postojeće poretke? Smiono je nastupati kao sudac prošlosti, možda u želji da se opravda pred sadašnjosti. Ima li pisac do-

voljno podataka za onu tvrdnju »suviše često«? Smatram da je osnovno pravilo zdravog prosuđivanja u tome da se točno ima uvid u sve elemente neke parnice ili donošenja nekog suda. To piscu nedostaje. Ali kao da on služi nekoj dobro smišljenoj propagandi diskreditiranja kršćanske prošlosti u prilog nejasnih ciljeva ...

Ipak, uza sva osporavanja na drugim mjestima u članku, priznaje da »u Kristu neke glavne smjernice još i danas važe« (str. 21). Znači da su objavljene, i to kao »glavne« ili osnovne smjernice, kao gotove i općevažeće za sve. Barem u toj tvrdnji sebi kontradicira protivnim općim sudovima protiv objavljenog morala kako se izražavao na početku članka.

U kojem je odnosu opsluživanje zakona i udovoljavanje ljubavi, raspravio sam na više mjesta (ZNANOST SPASENJA sv. I, br. 6; sv. II br. 184; sv. III br. 1 h).

Ovdje još želim svratiti pažnju na jednu tvrdnju Bourgyja u kojoj izriče misao da je Crkva posljednjih stoljeća pokazala »pogubnu neskromnost samodostatne pretenzije... da sama, protiv svih, definira dobro i zlo« (str. 21).

Na ove riječi teško je dati bilo koju ocjenu. Ili se radi o psihotičnom stanju pisca, ili se mora takva tvrdnja ubrojiti među nekontrolirane brbljarije. Izvjesno je da Crkva s najvećom pažnjom crpi svoje određivanje dobra i zla iz Sv. pisma, predaje, teologa, ali pisac tih redaka ništa ne nastoji dokazati, on smatra da je dovoljno da nešto reče. Ako je svjesno napisao gornju rečenicu, nije mu na čast, ona ga opterećuje odgovornošću. Ne znam da li je na čast i izdavačima ...

III. ETIKA KRŠĆANSKOG VITALITETA

Nakon što smo sumarno iznijeli neka gibanja u protestantskoj neoteologiji i pokazali kako neki katolici s vrlo malo preciznosti i svijesti odgovornosti u svojim tvrdnjama dolaze u sukob s osnovnim zasadama usvojenog morala, lako je uvidjeti da se i ovdje radi jednostavno o jednoj ramifikaciji neoteologizma. Izvor mu je egzistencijalizam iz kojega preko protestanata kroči sebi put u neupućene krugove katoličkih pisaca.

O čemu se radi? Zastupa se neki esencijalizam, ali esencijalizam ljudske naravi ili čovječanstva uzeta u njegovu totalitetu. Tko djeluje intencionalno ispravno u svrhu podudaranja s tom vrednotom ljudskog DRUŠTVA uzeta općenito, humanizira svoju djelatnost, djelatnost će biti dobra, ako pak intencionalno čovjek u djelovanju odudara od suglasja s DRUŠTVOM, djelatnost će biti zla. Gleda se, dakle, da li je čin uzet i da li je on totalitetno »community-forming« ili »community-breaking«.

Kako ćemo označiti kriterij moralnosti? Prema tome kako svaki pojedinac odgovara Božjem pozivu u ovom trenutku, u svojoj egzistenciji u određenom vremenu, prema sposobnostima i prema glasu savjesti što mu šapće u duši. To će ovisiti o stupnju moralnog odgoja, o subjektivnoj nakani, o pritisku raznih faktora. Dakle, kriterij se ne traži u nekim objektivnim, općim i unaprijed određenim formulama, nego prema pozivu časa.

Priznaje se subjektivna slabost. Priznaje se dužnost teženja prema sve višem savršenstvu. Ako opstoji iskrenost u težnji prema savršenstvu, ali pod pritiskom raznih faktora, ne iz zle volje, ipak griješi, nema govora o grijehu ili barem ne o smrtnom grijehu. Na taj način kao da opstoji neki niži sloj morala za slabe, za one koji napreduju. Nema apsolutnog principa ni kriterija za prosuđivanje dobra i zla. Najvažnije će biti da ljudi koji razumiju život, njegovu kompleksnost, njegove vrednote i sl. ustanove neku vrst kompromisa s ispravnom savješću svakog pojedinca.

Sud o tom stavu. Očito je da se radi o jednostavnom transferu egzistencijalističkih pretpostavki kako se nalaze kod protestantskih neoteologista. U pitanju je tzv. »funkcionalno mišljenje«. Radi se o tome da čovjek odgovori svom pozivu u svakom trenutku. Bog mu se objavljuje u raznim situacijama, i čovjek mora postupati u svijesti svoje odgovornosti koju mu je Bog povjerio. Svaka je situacija kao povijest spasenja za svakog pojedinca. »Svijet je postao naš posao i naša odgovornost«, reći će Harvey Cox (nav. dj. str. 50). Tako Paul Tillich jasno odbija svaku stvorenu instanciju koja bi imala zadnju riječ: ni Biblija, ni Crkva, ni Augustin, ni Toma, nitko. U pitanju je samo Bog-Ja, Bog i Ja u dijalogu.

Shvatljivo je za čim ide ova teorija. Zamislimo čovjeka na nižem stupnju moralnog razvoja, na početku duhovnog života, recimo na stupnju viae purgativae. Takav je još nekako dijete, nezreo, nikako nije sposoban za značajne pothvate u prostoru moralne ispravnosti. A on ipak osjeća poziv na više. Međutim, nalazi se u konfliktu, on nije u stanju podnijeti žrtvu. Recimo da nije u stanju obavljati spolni čin kako traži biološki totalitet, jer ne želi djece, pa zaključuje da može spolni odnos frustrirati da spasi vrednotu ljubavi, intimnosti, prisnih odnosa, mira itd. Zašto od njega tražiti potpuno ispravno postupanje kada nije za to sposoban? Moramo više dati nakani tako da ona odlučuje i specificira čovječju djelatnost barem u promatranju čovječje naravi u njenom totalitetu. Prema tome, ova teorija ide ponajprije za kontracepcijom, za inhibitornim pilulama.

Na području smo situacijske etike. Na te se pozicije davno osvrnuo Pio XII (18. IV 1952). Trebalo bi da predstavnici ovog novog oblika situacionizma najprije obeskrijepe razloge koje je isti Po XII iznio protiv tog naučavanja. Tada bi rasprava išla nešto naprijed, ali dok danas netko tvrdi što mu je prošlost obeskrijepila, a on za to ili ne zna ili neće da zna, rasprava postaje samo logomahija. Crkva je čuvarica objektivnih smjernica kršćanskog morala, ona s njima ne raspolaže, ona ih propovijeda, čuva i autentično tumači snagom misije koju joj je povjerio Krist (HV br. 4 i dr.). Razne okolnosti ne mogu promijeniti objektivno zlo u dobro, prema tome osnovna je pogreška ovog stava u nekom situacionizmu ili subjektivizmu.

Očito je da neke okolnosti umanjuju odgovornost i grešnost. Bez sumnje više griješi onanist iz egoističnih, hedonističkih poriva nego onanist iz slabosti, ali i u slučaju bonae fidei ostaje grijeh (ako su svi uvjeti grijeha ostvareni) objektivne naravi. Razne okolnosti umnažaju ili umanjuju grešnost, ali u nekim je činima nikada ne mogu dokinuti (J. K., ZNANOST SPASENJA, 1967, sv. I, br. 61 sl). Objektivni red

morala jest Božja volja u strukturi i u funkcioniranju naravi i njenih odnosa.

Zar Bog svojim zapovijedima nalaže herojska djela? I pogani su priznavali da spolna uzdržljivost ne samo odgovara sposobnostima čovječjim, nego je uvjet njegove veličine, nekog gospodstva ili suvereniteta. Možda se radi o nekoj velikoj snazi za čuvanje te uzdržljivosti kod pretjerano seksualnih bića, ali to su neredoviti slučajevi. Normalan čovjek je pozvan da bude gospodar situacije. On to može biti. A zar današnjem čovjeku, naviklu na tolike herojske podvige, nećemo priznati sposobnost da svlada samoga sebe? Da bude svoj gospodar? Ne bismo li ga time ponizili pred poviješću? Pavao VI govori kako je uvjeren da su ljudi našeg vremena na poseban način sposobni uvidjeti kako je nauka iznesena u enciklici HV u skladu s ljudskim dostojanstvom (br. 12). Tko osjeća slabost, ali je otvoren dobrom voljom prema raznim stanjima pojedinaca na putu prema savršenstvu. Međuuvijek suvremena nauka.

Uvijek će ostati istina o raznim stupnjevima u duhovnom životu prema raznim stanjima pojedinaca na putu prema savršenstvu. Međutim, ti stupnjevi nisu zato da se opravdavaju grijesi na nižim stupnjevima, npr. kod početnika ili onih koji napreduju, nego da svi upotrijebe primjerenu praksu za duhovni napredak a ne onu koja je iznad njihovih snaga. Očito je da onaj koji se bori protiv smrtnih grijeha ne može usvajati smjernice onih privilegiranih na vrhu duhovnog savršenstva. Čuvati se od grijeha, recimo od grijeha bludnosti, dužnost je početnika kao i onih savršenih. I moguće je tu zapovijed opsluživati, a prekršaje žigošemo kod bilo koga. Bog ne zapovijeda što je nemoguće ili vrlo teško, a svaki neka se ispita da nije možda on vlastitom popustljivošću učinio zakon nesnošljivim teretom.

Poznata je nauka da su grijesi iz subjektivne slabosti manje grešni, manje odgovorni, ali ne možemo jednostavno s njih dignuti karakteristiku grijeha. Treba poznavati naučavanje moralke o razlici grijeha ignoratiae, infirmitatis et malitae, tj. grijeha iz neodgovornog neznanja, slabosti i zloće, pa će preokupacija zastupnika ovog situacionističkog stava biti nadvladana. Začudo da se danas masa pisaca zalijeće na područja moralne problematike, a ipak se ubrzo vidi da to nije njihovo područje, da se nalaze na tuđem terenu, jer ili nisu studirali ili su posve površno studirali moralku, pa stvaraju neku svoju problematičnu i falsificiranu moralku.

Dopustili smo da je npr. onanizam iz egoističkih ili hedonističkih motiva teži negoli je onanizam iz nekih razloga ili pod pritiskom viših faktora, npr. stambene, ekonomske ili druge krize. Ali onaj koji bi naumice, svjesno i hotično odabrao onanizam nastojeći se opravdati pozivom na svoju slabost, ne bi onanizmu digao karakteristiku diskvalificiranog čina s moralnog gledišta, nego bi načelno odabrao što je zlo, dakle uz slabost volje nastupila bi i **zla** volja. Jer, i to je važno pitanje, ne govorimo o slabosti koja je plod čovječje ograničenosti, nehotična, nego naglašujemo da hotično odabrana slabost više nije slabost nego zla volja, hotično neznanje.

Je li istina reći da fizičke realnosti i izvanjski ljudski čini sami po sebi ne uključuju ni dobro ni zlo? Ne. Ubojstvo nevinoga, preljub, klevetanje i sl. predstavljaju realitet u svojoj strukturi deforman, jer

im je zloća nerastavljivo združena, pa nijedan faktor ne može te čine pretvoriti u dobre. Ti su čini zli neovisno o nakani činioca. Oni vrijeđaju društveni red, uvode kaos u ljudske odnose neovisno o tome što ljudi misle. Ako ljudi to ne shvaćaju, pitanje je koliko je njihovo moralno sudište ispravno ili iskrivljeno. To vrijedi i za prosuđivanje dobrih čina. Recimo da je sudac pravedno zločinca osudio na smrt, ali da je u donošenju odluke bio pokrenut i nekom subjektivnom mržnjom, osuda je objektivno ispravna neovisno od zloće sučeve, ali on je odgovoran za subjektivno iskrivljavanje ispravnog prestupa unošenjem grešne nakane. Ima dakle čina kojima će nakana pogoršati zloću ili im je umanjiti, ali nakana nije tako moćna da opravda čine koji su po svojoj strukturi nemoralni. Ne zaboravimo da svijet izvan nas posjeduje svoju zakonitost. Mi tu zakonitost čitamo, jer smo je našli i nailazimo je svaki dan u knjizi prirode, u zakonima naravi. A priroda je prije nas, ti su zakoni usađeni u narav prije nas, neovisno o nama. Nitko nas nije pitao da li će ti zakoni stupiti na snagu. Niti je opstojao plebiscit čovječanstva na temelju kojega bi ti zakoni postali valjani ili pravomoćni. Nije li smiješno da čovjek nastoji te zakone obeskrijepiti, a niti ih je donio, niti je u stanju promijeniti ljudsku narav.

Isto tako jasno je po načelima katoličkog morala da u slučaju kada je nemoguće opsluživati pozitivne zapovijedi nižeg i višeg reda, ili naravne i pozitivne zapovijedi, ili negativne i one afirmativne, izbor ostaje na čovjeku u tome da se drži načela podređenosti, tj. da prizna prvenstvo negativnima nad afirmativnima, Božjim zapovijedima iznad ljudskih, a zapovijedi u odnosu na tijelo da podredi zapovijedima duše itd. To su osnovne istine morala, pa je upravo čudno kako se rađaju sistemi protivni abecedi morala. Nije li to slučaj da se reče kako čovjek HOĆE da moralni zakoni ne opstoje pa umišlja ili govori da ih NEMA. Kao da hoće reći: kada moja djela ne odgovaraju zapovijedima, pokušat ću da zapovijedi odgovaraju mojim činima. Na sreću, čovjek ne raspolaže tim zakonima, oni su prije njega, iznad njega, i ostat će poslije njega. Govorim, razumije se, o naravnim i Božjim zakonima.

Kakve bi se kobne posljedice rodile iz premisa ove teorije etike kršćanskog vitaliteta? Onaj koji se nalazi u krivoj religiji, iako bi znao za autentičnu, sebe bi uvjerio da nije dužan prijeći na autentičnu, jer da ga opravdava slabost. Morali bi se jednostavno opravdati svi defekti, svi krivi postupci, svi prekršaji iz slabosti. Čini se da se može ustvrditi da malo ljudi poglavito ili jedino postupa iz zloće. Ne bi li u tom svjetlu ovaj svijet bio svijet svetaca?

Još bih primijetio da ova teorija nominalno zastupa neki esencijalizam, ali u stvari je aplikacija egzistencijalističko-situacionističke etike. Osim toga ta teorija postavlja ono što je skupno, dakle ljudsko društvu u njegovu totalitetu, kao da je iznad naravi i iznad Božjeg zakona. Ne zaboravimo da u triangularnom odnosu čovjeka prema sebi, Bogu i bližnjemu, najmjerodavniji je odnos prema Bogu i razumu, a odnos prema društvu kao da je protegnuće i primjena tih odnosa (sv. Toma I-II, 72,4). Na zenitu moralnih vrednota nalazi se pravilan odnos prema volji Božjoj (isti, 87,1). Prema tome teorija kršćanskog vitaliteta počinja još jednu pretjeranost, naime: previše daje društvenoj čovječjoj dimenziji kao da je ona prvotno a ne derivatno konstitu-

tivna. Čovjek je prije čovjek u sebi negoli je promatran u odnosu prema drugomu.

Zaključak. Ovo pitanje o etici kršćanskog vitaliteta obradio je npr. P. Zalba u PERIODICA, 1968, str. 351-372, iznoseći autentičnu i moralistima dobro poznatu nauku. Očito je da u toj teoriji ulazi u promet egzistencijalizam, situacionizam, ali ulazi u pitanje i pretjerana teorija nekih pisaca zabrinutih kako bi opravdali grijehe tijela ili grijehe slabosti tako da oni uopće ne budu grijesi. A taj je problem potpuno riješio sv. Toma u I-II q. 77, osobito u čl. 8, gdje pita da li u grijesima slabosti može nastati i smrtni grijeh, i odgovara da se težina grijeha može naći i na tom području.

Želio bih nešto nadodati. Nije li u ovom problemu donekle pomiješano i pitanje etike emergencije? Ne želi li se čovjek opravdati pozivom na stisku, skrajnost slučaja, neodgodivost donošenja odluke, na pritisak okolnosti i urgentnosti? To može biti. Ali ni taj priziv ne mijenja bit stvari. Doista, problematika etike emergencije rješava se uzimajući u obzir neke druge momente, npr. raspoloženje subjekta koji u nenadanim situacijama obično postupa prema habitualnom raspoloženju ili dispozicijama, ali i emergentni slučajevi podložni su moralu i odgovornosti ako je posrijedi bila prisebnost, hotičnost, sloboda, odnosno i uzročnost ili krivnja **in causa.** Ipak, to bi pitanje zaslužilo posebnu obradu, što bi spadalo na drugu raspravu (vidi npr. sv. Tomu I-II q. 95,1 ad 2; ETH., br. 579; 1250 itd.).

Recimo da i zastupnici ove teorije etike kršćanskog vitaliteta imaju dobru nakanu. Žele riješiti problem trenutka, kompliciranost egzistencijalnih okova. Ali kako će doći do ispravnog rješenja ako se ne uhvate za nešto stabilno? Treba negdje stati. Fiksirati nepomičnu zvijezdu. Uhvatiti se za jarbol da glas sirena ne povuče za sobom. A sirene su upravo te pojedinačne situacije. Objektivni red morala predstavlja zvijezdu sjevernjaču. U svim traženjima i nastojanjima da se pomogne čovjeku u svršnosti, tjeskobi, ambiguitetu egzistencije držimo pred očima poziv Drugog vat. koncila da smo dužni priznati primat objektivnog reda morala (IM br. 6), a on izvire iz ljudske naravi (LR br. 14). Opsluživanje toga reda vodi k savršenstvu i blaženstvu (CS br. 6).

Svatko će moći lako uvidjeti kako je ova teorija etike kršćanskog vitaliteta kao i članak P. Bourgyja samo protegnuće i primjena egzistencijalizma koliko dopire do nas preko transformatorskog postupka u protestantskoj neoteologiji, koju neki katolički pisci bez dovoljno kritičnosti, rekao bih ponekad i bez dovoljno svijesti odgovornosti, nestručno presađuju na katolički teren, ili je jednostavno serviraju neupućenima. A to nije ispravno.

SUMMARIUM

Multiplex in hoc, trifariam diviso articulo, quaestio agitatur. Theologorum auctor articuli vult maiorem sensum responsabilitatis in divulgandis minus rectis opinionibus. Meminerint se in servitium Ecclesiae et veritatis, non in proprium commodum invitatos. Et in primo articulo protestantium neotheologorum excutit varias opiniones, utpote quae catholicis quibusdam tamquam fons eorum opinionum inserviant. Et has opiniones generalibus absolvit observatio-

nibus. In secundo articulo monstrat concretum exemplum unius scriptoris catholici, P. Pauli Bourgy, qui varia ac minus recta quoad ordinem moralem protulit in quoddam articulo in croaticam linguam verso. Tandem, et tertius articulus e regione neotheologiae protestanticae proveniens, sic dictam ethicam christianae vitalitatis excutit, ostendens hanc non diferre a generalibus doctrinis situationismi, qui aliis in locis, et hic quoque, ostenditur falsus nec doctrinae catholicae conveniens.